SEELE[1] **Henning Tegtmeyer**	**ALMA**[2] **Henning Tegtmeyer**
* 1 Zum Begriff * 2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte * 3 Philos. und wissenschaftliche Problemfelder * Bibliografie	* 1 Sobre el concepto * 2 Sobre la historia del concepto y el problema * 3 Campo de los problemas filosóficos y científicos * Bibliografía
1. ZUM BEGRIFF	***1. SOBRE EL CONCEPTO***
Als ›Seele‹ (Seele) (griech. *ψυχή*, lat. *anima*) wird dasjenige bezeichnet, was einen lebendigen von einem toten Organismus, ein Lebewesen von einem Leichnam unterscheidet. Die Seele ist das Prinzip der synchronen und diachronen leiblichen Einheit von Lebewesen. Dementsprechend bezeichnet man einen lebendigen Organismus auch als ›beseelt‹. Zugleich wird die Seele als Träger spezifischer Lebensvermögen gedacht, also des Wachstums, der Wahrnehmung, des Fühlens und Begehrens, des Denkens und Wollens. Umstritten ist jedoch das Verhältnis der Seele zum Leib und damit zum Körperlichen und Materiellen überhaupt. Ist die Seele Epiphänomen eines auf eine je bestimmte Weise	El término «alma» (griego *ψυχή*, latín *anima*) se refiere a lo que distingue a un organismo vivo de uno muerto, a un ser vivo de un cadáver. El alma es el principio de la unidad corporal sincrónica y diacrónica de los seres vivos. Por este motivo, un organismo vivo también se denomina «animado». Al mismo tiempo, se considera que el alma es portadora de facultades vitales específicas, como el crecimiento, la percepción, el sentimiento y el deseo, el pensamiento y la voluntad. Sin embargo, la relación del alma con el cuerpo y, por tanto, con lo físico y material en general es controvertida. ¿Es el alma un epifenómeno de un cuerpo organizado de una

[1] Tegtmeyer, Henning. „Seele“ in *Enzyklopädie Philosophie,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, ss. 3551 -3557

[2] Traducción del Dr. Miguel Ángel Vásquez Montano.

organisierten Leibes, also ein Produkt oder Effekt des Leiblichen, wie der philosophische Materialismus meint?	manera determinada, es decir, un producto o efecto de lo físico, como cree el materialismo filosófico?
Oder kommt ihr vielmehr eine den Leib allererst organisierende und erhaltende Kraft zu? An diese Problematik schließt sich die Frage nach Selbständigkeit und Abtrennbarkeit der Seele an (Unsterblichkeit). Diese metaphysische Frage beschäftigt neben der Philosophie auch die Theologie. Damit ist zugleich das problematische Verhältnis von Philosophie, Psychologie und Theologie angesprochen.	¿O más bien tiene un poder que organiza y mantiene el cuerpo en primer lugar? A este problema le está vinculado el de la independencia y separabilidad del alma (inmortalidad). Esta cuestión metafísica ocupa no sólo a la filosofía, sino también a la teología. También se aborda la problemática relación entre filosofía, psicología y teología.
2. HISTORIA DE LOS CONCEPTOS Y PROBLEMAS	***2. HISTORIA DE LOS CONCEPTOS Y PROBLEMAS***
Das Leib-Seele-Problem wird bereits bei den Vorsokratikern diskutiert. Materialisten wie Leukipp, Demokrit und später Epikur halten die Seele für etwas Körperliches, für eine bestimmte, besonders fein strukturierte Materie. Der Zusammenhalt von Seele und Leib wird entsprechend als Wechselwirkung zwischen verschiedenen Arten von Materie, letzten Endes zwischen	El problema mente-cuerpo ya era debatido por los presocráticos. Materialistas como Leucipo, Demócrito y más tarde Epicuro consideraban que el alma era algo físico, una materia determinada y particularmente finamente estructurada. La cohesión de alma y cuerpo se entiende, por tanto, como una interacción entre distintos tipos de materia, en última instancia entre distintos tipos de átomos[5].

[5] Vgl. Aristoteles, De An., 405 a; Epikur 1977, 63-67.

verschiedenen Arten von Atomen aufgefasst.[3] Daraus folgt die Endlichkeit und Sterblichkeit der Seele. Demgegenüber vertritt schon Anaxagoras die Immaterialität zumindest des *nous*, des geistigen Ordnungsprinzips der Welt und damit auch der Materie.[4] Was das für die Verfassung der Seele bedeutet, bleibt zunächst offen.	De ello se deduce la finitud y mortalidad del alma. En cambio, Anaxágoras ya defiende la inmaterialidad de al menos el *nous*, el principio espiritual ordenador del mundo y, por tanto, también de la materia[6]. Lo que esto significa para la constitución del alma sigue siendo una cuestión abierta.
Eine konsequent dualistische Sicht der Seele als eines nichtkörperlichen Wesens (*ousia*) formuliert dann Platon. Allerdings entwickelt er diese Sichtweise zunächst in einer rein ethischen Perspektive, in der es darum geht, Sorge für die eigene Seele zu tragen. Wer wissentlich Unrecht tue, zerstöre seine unsterbliche Seele; wer hingegen tue, was gut und gerecht ist, und lieber Unrecht leide, als Unrecht mit Unrecht zu vergelten, der bewahre sie. Allerdings verlangt diese Sichtweise nach einer philosophischen Klärung der Seinsweise der Seele Diese wird als einfaches Prinzip des Lebens und daher als unsterblich angesehen,	Platón formula entonces una visión consecuentemente dualista del alma como ser no corpóreo (*ousia*). Sin embargo, al principio desarrolla este punto de vista desde una perspectiva puramente ética, en la que se trata de cuidar de la propia alma. Quien hace el mal a sabiendas destruye su alma inmortal; quien hace lo que es bueno y justo y prefiere sufrir la injusticia antes que devolver injusticia con injusticia, la conserva. Sin embargo, este punto de vista exige una aclaración filosófica del modo de ser del alma, que se considera un simple principio de vida y, por tanto, inmortal, porque el principio de vida no puede

[3] Vgl. Aristoteles, De An., 405 a; Epikur 1977, 63-67.
[4] Vgl. De An., 405 a.
[6] Vgl. De An., 405 a.

und zwar weil das Prinzip des Lebens nicht ohne Widerspruch als sterblich gedacht werden könne.[7] Der Gedanke, dass die Seele ein einfaches, unzusammengesetztes Wesen ist, soll vereinbar sein mit der Auffassung der Seele als des Trägers heterogener und einander potenziell widerstreitender (Teil-)Vermögen, nämlich des Begehrens, des Kämpfens und Streitens sowie des Denkens.[8]	considerarse mortal sin contradicción.[9] La idea de que el alma es un ser simple, no compuesto, debería ser compatible con la visión del alma como portadora de facultades heterogéneas y potencialmente conflictivas (parciales), a saber, el deseo, la lucha y la argumentación, así como el pensamiento.[10]
Die Einheit der Seele ist zugleich Grund der Einheit des Menschen als Person, die über die diachrone Identität des menschlichen Körpers nicht sicherzustellen ist. Nur die Seele vermag das, und deswegen zerstört, wer schlecht handelt, sich selbst, indem er seine Seele in Widerstreit mit sich selbst bringt. Die Einheit der Seele als Einheit der Person herzustellen und zu sichern erscheint so als ethische Aufgabe. Da der Leib nicht die Einheit der Person ausmacht, ist die Einheit des Leibes dafür nicht wesentlich.	La unidad del alma es al mismo tiempo la base de la unidad del ser humano como persona, que no puede ser asegurada por la identidad diacrónica del cuerpo humano. Sólo el alma es capaz de hacerlo y, por tanto, quien actúa mal se destruye a sí mismo al poner a su alma en conflicto consigo misma. Establecer y asegurar la unidad del alma como unidad de la persona parece, pues, una tarea ética. Puesto que el cuerpo no constituye la unidad de la persona, la unidad del cuerpo no es esencial para ello.

[7] Phaidon, 105 St.
[8] Politeia, 443 St; Phaidros, 246 St.
[9] Phaidon, 105 St.
[10] Politeia, 443 St; Phaidros, 246 St.

Platon postuliert die vollständige Unabhängigkeit der Seele vom Leib.	Platón postula la total independencia del alma respecto al cuerpo.
Dagegen wendet Aristoteles ein, dass auf diese Weise das Verhältnis von Leib und Seele nicht positiv bestimmt werden könne. In Formulierungen wie der, dass der Körper nur das Gefängnis der Seele sei[11], sieht er das Zeugnis des Scheiterns der platonischen Psychologie. Den Grund dieses Scheiterns sieht er in einer mangelnden ›physikalischen‹, naturphilosophischen Grundlegung der platonischen Seelelehre. Denn Platon selbst sei seinem Lehrer Sokrates in dessen Geringschätzung der Physik[12] nur allzu weit gefolgt.[13] Die aristotelische Psychologie ist daher im Kontrast zur platonischen zunächst einmal allgemeine Ontologie des Lebendigen. Dabei ist die Seele zugleich Form (*eidos*) und erste Wirklichkeit (*entelecheia*, Entelechie)) der lebendigen Substanz (*ousia*).[14] D.	Aristóteles objeta que la relación entre cuerpo y alma no puede determinarse positivamente de este modo. En formulaciones tales como que el cuerpo es sólo la prisión del alma[15], ve pruebas del fracaso de la psicología platónica. Él ve la razón de este fracaso en la falta de un fundamento «físico», filosófico natural, de la teoría platónica del alma. Pues Platón mismo había seguido[16] demasiado a su maestro Sócrates en su desdén por la física[17]. La psicología aristotélica, a diferencia de la platónica, es ante todo una ontología general de lo viviente. El alma es a la vez la forma (*eidos*) y la realidad primera (*entelecheia*, entelequia) de la sustancia viviente (*ousia*)[18], es

[11] Phaidon, 62 St.
[12] Ebd., 97 ff. St.
[13] Aristoteles, Met., 1078 b.
[14] De An., 412 a.
[15] Phaidon, 62 St.
[16] Aristoteles, Met., 1078 b.
[17] Ebd., 97 ff. St.
[18] De An., 412 a.

h., der Leib als Materie (*hyle*) ist lediglich der Möglichkeit (*dynamis*) nach ein Lebewesen; erst die Einheit von Leib und Seele als Einheit von Stoff und Form (Hylemorphismus) ist die wirkliche Einheit des Lebewesens.	decir, el cuerpo como materia (*hyle*) sólo es un ser vivo en potencia (*dynamis*); sólo la unidad de cuerpo y alma como unidad de sustancia y forma (hylemorfismo) es la unidad verdadera del ser vivo.
Zugleich ist die Seele als Träger von Lebensvermögen der Möglichkeit nach aktiv. Die tätige Seele ist dann zweite Wirklichkeit des Lebens als Selbstbewegung. Aristoteles unterscheidet die vegetativen Seelevermögen des Stoffwechsels und Wachstums von den animalischen des Wahrnehmens, Begehrens, des Gedächtnisses und der Phantasie sowie der Selbsterhaltung und -verteidigung sowie den vernünftigen des Denkens und Wollens.[19] Die Seelevermögen sind insofern gestuft, als die vernünftigen die animalischen voraussetzen und diese die vegetativen. Einerseits sind die höherstufigen Seelevermögen damit abhängig von den niederen, während die Umkehrung nicht gilt. Andererseits sind die höheren Vermögen vollkommener	Al mismo tiempo, el alma es activa como portadora de la capacidad de vivir. El alma activa es, pues, la segunda realidad de la vida como automovimiento. Aristóteles distingue las facultades anímicas vegetativas de metabolismo y crecimiento de las facultades animales de percepción, deseo, memoria e imaginación, así como de autoconservación y autodefensa, y de las facultades racionales de pensar y querer[21]. Las facultades del alma están graduadas en la medida en que las racionales presuponen a las animales y éstas a las vegetativas. Por una parte, las facultades superiores del alma dependen, pues, de las inferiores, mientras que lo contrario no es cierto. Por otra parte, las facultades superiores son más

[19] Ebd., 413 b.
[21] Ebd., 413 b.

und Ordnungsprinzipien der niederen. So leitet die Vernunft die animalischen Vermögen an,[20] die ihrerseits – wenn auch in beschränktem Umfang – die vegetativen beeinflussen können. Die Ordnung der Seelevermögen definiert zugleich auf generische Weise die ontologische Hierarchie des Lebendigen, das Reich der Pflanzen, Tiere und Menschen. Dabei ist jedes Vermögen von seiner Aktualisierung (*energeia*) her zu denken und auf diese hin angelegt.	perfectas y constituyen los principios organizadores de las inferiores. Así, la razón guía a las facultades animales[22], que a su vez pueden influir en las facultades vegetativas, aunque de forma limitada. El orden de las facultades del alma también define de forma genérica la jerarquía ontológica de lo viviente, el reino de las plantas, los animales y los seres humanos. Cada facultad debe considerarse en función de su actualización (*energeia*) y está concebida en este sentido.
In der Aristotelesrezeption umstritten gewesen ist immer die Abtrennbarkeit und Selbständigkeit der einzelnen Seeleteile (gedacht als Träger der jeweiligen Vermögen). Denn einerseits lehrt er die systematische Zusammengehörigkeit der einzelnen Vermögen und die Abhängigkeit des spezifischen Lebensvollzugs der lebendigen Substanz von der vollständigen Verwirklichung und der rechten Ordnung der Lebensvermögen.	En la enseñanza de Aristóteles, la separabilidad e independencia de las partes individuales del alma (concebidas como portadoras de las respectivas facultades) ha sido siempre objeto de controversia. Por una parte, enseña la interconexión sistemática de las facultades individuales y la dependencia del proceso vital específico de la sustancia viviente de la realización completa y el orden correcto de las facultades vitales.

[20] NE, 1103 a.
[22] NE, 1103 a.

Andererseits vertritt er, anders als später Epikur und die Stoa, die These, dass zumindest die Vernunftseele (*nous*) nicht allein zur Selbsterkenntnis fähig,[23] sondern auch abtrennbar und daher vielleicht unsterblich sei.[24]	Por otra parte, a diferencia de Epicuro y la Estoa posteriores, sostiene que al menos el alma racional (*nous*) no sólo es capaz de autoconocimiento[25], sino que también es separable y, por tanto, tal vez inmortal[26].
Im Zuge der anfänglich neuplatonischen Prägung der christlichen Philosophie dominieren zunächst die Grundzüge der platonischen Psychologie das Seeleverständnis. So sehen Denker wie Origenes die menschliche Seele als unabhängig vom Leib, einfach und ewig an, weshalb es auch eine Präexistenz der Seele vor der Geburt des Menschen geben müsse. Leib und Seele befinden sich auf unterschiedlichen Seinsstufen und können daher auch keine dauerhafte Einheit bilden. Augustinus interpretiert dann die Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen im Sinne einer Strukturgleichheit zwischen der Trinität Gottes und der Trinität der menschlichen Seele Diese sei zugleich Geist, Wille und liebendes Bewusstsein ihrer selbst als solche und wiederhole damit	En el curso de la influencia neoplatónica inicial sobre la filosofía cristiana, los rasgos básicos de la psicología platónica dominaron inicialmente la comprensión del alma. Pensadores como Orígenes ven el alma humana como independiente del cuerpo, simple y eterna, por lo que también debe existir una preexistencia del alma antes del nacimiento del ser humano. El cuerpo y el alma se encuentran en distintos niveles de existencia y, por tanto, no pueden formar una unidad permanente. Agustín interpreta entonces la doctrina de la semejanza del ser humano con Dios en el sentido de una igualdad estructural entre la Trinidad de Dios y la Trinidad del alma humana, que es simultáneamente espíritu, voluntad y conciencia amorosa de sí misma como tal, repitiendo así la

[23] Met., 1074 b.
[24] De An., 413 b, 430 a; Met., 1070 a, 1075 a.
[25] Met., 1074 b.
[26] De An., 413 b, 430 a; Met., 1070 a, 1075 a.

die Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist.[27]	trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo.[30]
Da der Mensch das höchste Geschöpf Gottes sei, bezeichnet Augustinus die Struktur des Selbstbewusstseins auch als Spur (*vestigium*) der göttlichen Trinität.[28]	Puesto que el ser humano es la criatura más elevada de Dios, Agustín describe también la estructura de la autoconciencia como una huella (*vestigium*) de la Trinidad divina[31].
Boëthius folgt ihm in dieser Analyse weitgehend.[29]	Boecio le sigue ampliamente en este análisis[32].
Demgegenüber kommt es in der islamischen Philos. neben der Auseinandersetzung mit Platon zu einer intensiven Aristotelesrezeption, in der v. a. die Lehre von der Abtrennbarkeit des *nous* interessiert.	En cambio, en la filosofía islámica se produjo una intensa recepción de Aristóteles junto con el debate con Platón, en el que la doctrina de la separabilidad del *nous* revistió especial interés.
So machen Ibn Sina (Avicenna) und später Ibn Ruschd (Averroes) die Abtrennbarkeit und Unsterblichkeit der individuellen Vernunftseele zum philosophischen Problem.	Ibn Sina (Avicena) y más tarde Ibn Ruschd (Averroes) hicieron de la separabilidad e inmortalidad del alma racional individual un problema filosófico.
Ibn Sina lehrt die Reinigung der Seele von allem Individuellen und Materiellen nach dem Tod, und zwar als Lohn eines tugendhaften Lebens.[33]	Ibn Sina enseña la purificación del alma de todo lo individual y material tras la muerte como recompensa de una vida virtuosa.[35]
Ibn Ruschd baut diese Lehre weiter aus, indem er die Unmöglichkeit der Weiterexistenz	Ibn Rushd amplía esta enseñanza afirmando la imposibilidad de la existencia

[27] Vgl. Augustinus 2003, IX.
[28] Vgl. dazu Duns Scotus 2000, 104-113.
[29] Vgl. Boëthius 2002, V.
[30] Vgl. Augustinus 2003, IX.
[31] Vgl. dazu Duns Scotus 2000, 104-113.
[32] Vgl. Boëthius 2002, V.
[33] Ibn Sina 2005, 9.7.14, 351.
[35] Ibn Sina 2005, 9.7.14, 351.

einer individuellen körperlosen Seele nach dem Tod des Leibes behauptet.	continuada de un alma individual incorpórea tras la muerte del cuerpo.
Ohne Leib fehle der Seele das Individuationsprinzip, da die Seele als Form schlechthin allgemein ist.	Sin un cuerpo, el alma carecería del principio de individuación, ya que el alma como forma es general per se.
Allein die Materie kann formgleiche Substanzen individuieren.	Sólo la materia puede individualizar sustancias de la misma forma.
Da Ibn Ruschd dennoch an der Unsterblichkeit der Seele festhalten will, bleibt nur das Einswerden der Vernunftseelen nach dem Tod.	Sin embargo, como Ibn Ruschd quiere mantener la inmortalidad del alma, la única posibilidad que queda es que las almas racionales se conviertan en una después de la muerte.
Das wiederum impliziert, dass der *nous* des Menschen schon zu Lebzeiten keine individuelle Seele sein kann.	Esto a su vez implica que el *nous* del ser humano no puede ser un alma individual durante su vida.
Vielmehr habe er zu Lebzeiten am allgemeinen, göttlichen *nous* teil, bevor er sich nach dem leiblichen Tod wieder mit ihm vereinige.	Más bien, participa del *nous* general y divino durante su vida antes de reunirse con él tras la muerte corporal.
»Der theoretische Intellekt [ist] einer in allen.«[34]	«El intelecto teórico [es] uno en todo".[36]
Der etwas irreführend sog. Monopsychismus des islamischen Aristotelismus (Islam und Philosophie) stellt für die frühe aristotelische Scholastik eine immense Herausforderung dar, scheint er doch auf Grundlage der aristotelischen Metaphysik	El llamado monopsiquismo algo engañoso del aristotelismo islámico (Islam y filosofía) plantea un inmenso desafío a la escolástica aristotélica temprana, ya que parece irrefutable sobre la base de la metafísica aristotélica, pero al

[34] Ibn Ruschd 2008, 215.
[36] Ibn Ruschd 2008, 215.

unabweisbar, zugleich aber für die christliche Dogmatik unannehmbar.	mismo tiempo inaceptable para la dogmática cristiana.
Vor diesem Hintergrund rechtfertigt Thomas von Aquin die Lehre von der Auferstehung des Leibes nach dem Tode, weil nur auf diese Weise die individuelle Unsterblichkeit des Menschen als Person gedacht werden könne.[37] So wird die aristotelische Auffassung von der wesentlichen leib-seelischen Einheit des Menschen mit der christlichen Lehre von der personalen Unsterblichkeit zusammengedacht und mit der biblischen Rede von der Auferstehung des Fleisches in Einklang gebracht. Damit wird zugleich die Beibehaltung und theoretische Ausgestaltung der aristotelischen Seelelehre möglich. Im Zuge der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Platonrenaissance zeigt sich dann auch eine gewisse Tendenz, allein die Vernunft-Seele oder den Intellekt zu betrachten und die allgemeineren ontologischen Fragen nach der Natur des Lebendigen weitgehend auszublenden.	En este contexto, Tomás de Aquino justifica la doctrina de la resurrección del cuerpo después de la muerte, porque sólo así puede concebirse la inmortalidad individual del ser humano como persona.[38] De este modo, la visión aristotélica de la unidad esencial cuerpo-alma del ser humano se une a la doctrina cristiana de la inmortalidad personal y se armoniza con el discurso bíblico sobre la resurrección de la carne. Esto permitió también conservar y desarrollar teóricamente la doctrina aristotélica del alma. En el curso del renacimiento de Platón de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, surgió cierta tendencia a centrarse únicamente en el alma racional o intelecto y a ignorar en gran medida las cuestiones ontológicas más generales sobre la naturaleza de lo viviente.

[37] Thomas v. Aquin, ScG II, cap. 73-79, IV, cap. 79-86; vgl. Geach 1969, 17-29.
[38] Thomas v. Aquin, ScG II, cap. 73-79, IV, cap. 79-86; vgl. Geach 1969, 17-29.

Die Seele wird so mehr und mehr mit dem Bewusstsein und dieses mit dem Selbstbewusstsein gleichgesetzt; eine Entwicklung, die bis heute anhält und in der Metaphysik R. Descartes' kulminiert.	Así, el alma se equipara cada vez más a la conciencia y ésta a la autoconciencia; una evolución que continúa hasta nuestros días y culmina en la metafísica de R. Descartes.
Dieser vertritt ganz gemäß der platonischen Tradition die Einfachheit, Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit der Seele[39], zugleich aber – zumindest hypothetisch – eine mechanistische Auffassung des Leibes.	De acuerdo con la tradición platónica, defiende la simplicidad, indestructibilidad e inmortalidad del alma[43], pero al mismo tiempo - al menos hipotéticamente- una visión mecanicista del cuerpo.
Entsprechend verfügt er nicht mehr über einen explizierbaren Begriff des Lebens, sondern identifiziert das Leben eines Lebewesens mit der mechanischen Intaktheit des Leibes, Krankheit und Ableben mit mechanischen Defekten.[40]	En consecuencia, ya no tiene un concepto explicable de la vida, sino que identifica la vida de un ser vivo con la integridad mecánica del cuerpo, y la enfermedad y la muerte con defectos mecánicos.[44]
De facto bedeutet dies auch, dass die Seele nicht mehr als Prinzip des Lebens aufgefasst werden kann.	*De facto*, esto significa también que el alma ya no puede entenderse como principio de vida.
Im Gegensatz dazu geht G. W. Leibniz von der durchgängigen Beseeltheit der Elemente des Seienden, der Monaden, aus, wobei das seelische Bewusstsein zu einem graduellen Begriff wird.	En contraposición a esto, G. W. Leibniz parte de la base de que los elementos de la existencia, las mónadas, están animadas de forma consecuente, por lo que la conciencia mental se convierte en un concepto gradual.

[39] Vgl. Descartes, Med., XIII.
[40] Descartes 1984, I 6, 9 f.
[43] Vgl. Descartes, Med., XIII.
[44] Descartes 1984, I 6, 9 f.

Die menschliche Seele zeichnet sich durch einen höheren Grad von Bewusstsein gegenüber den tierischen, pflanzlichen und bloß materiellen Seele aus, doch das Prinzip der Beseeltheit ist allgegenwärtig. »Man sieht daraus, dass es im kleinsten Teile der Materie eine Welt von Geschöpfen, von Lebewesen, von Tieren, von Entelechien, von Seele gibt.«[41] Alle endlichen Seele sind andererseits in irgendeiner Weise mit Materie verbunden, was folglich selbst für die unsterblichen Seele gilt.[42]	El alma humana se caracteriza por un mayor grado de conciencia que el alma animal, vegetal y meramente material, pero el principio de animacidad es omnipresente. «Se ve por esto que en la parte más pequeña de la materia hay un mundo de criaturas, de seres vivos, de animales, de entelequias, de alma".[45] Todas las almas finitas, por otra parte, están de alguna manera conectadas con la materia, lo que en consecuencia se aplica incluso a las almas inmortales.[46]
Zugleich erhellt die Betrachtung, warum auch Leibniz den Begriff des Lebens nicht zu explizieren vermag, und zwar weil man mit Leibniz ebenfalls nicht zwischen belebter und unbelebter Natur unterscheiden kann. Nicht zuletzt zeigt sich dies in seiner ambivalenter Haltung zum cartesischen Mechanismus. »So ist ein jeder organische Körper eines Lebewesens eine Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automaten, der alle	Al mismo tiempo, la observación arroja luz sobre por qué Leibniz tampoco es capaz de explicar el concepto de vida, a saber, porque Leibniz tampoco es capaz de distinguir entre naturaleza animada e inanimada. Esto se refleja también en su actitud ambivalente hacia el mecanicismo cartesiano. «Así, todo cuerpo orgánico de un ser vivo es una especie de máquina divina o autómata natural que supera infinitamente a todos los autómatas artificiales".[48]

[41] Leibniz 1982, § 66, 57.
[42] Ebd., § 73, 61.
[45] Leibniz 1982, § 66, 57.
[46] Ebd., § 73, 61.
[48] Ebd., § 64, 57.

künstlichen Automaten unendlich übertrifft.«[47]	
I. Kant bringt – wie vor ihm schon J. Locke[49] und D. Hume[50] – erkenntnistheoretische Zweifel gegen die Beweisbarkeit der Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele vor. Aus seiner Sicht ist kein Schluss vom einfachen Denkakt des Selbstbewusstseins, der sich im cartesischen *Cogito* oder ›Ich denke‹ auf eine einfache, unausgedehnte Seelesubstanz zulässig, sondern dies wäre jederzeit ein Paralogismus.[51] Aus moralischen Gründen sei der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele hingegen durchaus geboten.[52] Hingegen steht die Seele als Prinzip des empirischen Selbstbewusstseins für Kant außer Zweifel. Auch sieht er, dass einige Seelevermögen des Menschen in dessen sinnlicher, animalischer Natur gegründet sind und folglich	I. Kant -al igual que J. Locke[55] y D. Hume[56] antes que él- plantea dudas epistemológicas sobre la demostrabilidad de la simplicidad e inmortalidad del alma. Desde su punto de vista, no es admisible ninguna conclusión a partir del simple acto de pensamiento de la autoconciencia, que en el *cogito* cartesiano o 'yo pienso' se refiere a una sustancia del alma simple e inextensa, sino que esto sería siempre un paralogismo.[57] En cambio, por razones morales, la creencia en la inmortalidad del alma es absolutamente necesaria.[58] Por otra parte, el alma como principio de la autoconciencia empírica está fuera de toda duda para Kant. También reconoce que algunas de las facultades anímicas del ser humano están fundadas en su naturaleza sensual, animal, y por

[47] Ebd., § 64, 57.
[49] Locke 1988, IV 3, 190 f.
[50] Hume 1978, 114.
[51] Kant, KrV, B 410 f.
[52] Vgl. Kant, KpV, A 220-223.
[55] Locke 1988, IV 3, 190 f.
[56] Hume 1978, 114.
[57] Kant, KrV, B 410 f.
[58] Vgl. Kant, KpV, A 220-223.

Gemeinsamkeiten von Mensch und Tier markieren.[53] Das bezieht sich sowohl auf das Wahrnehmungs- als auch auf das Begehrungsvermögen sowie das Vermögen, Lust und Unlust zu empfinden. So gesteht er auch dem Tier ein wenn auch durch angeborene Instinkte fixiertes Willkür- und Wahlvermögen (*arbitrium brutum*) zu.[54] Kants Psychologie ist allerdings nicht in eine Ontologie des Lebendigen eingebettet.	ello marcan semejanzas entre el ser humano y los animales.[59] Esto se refiere tanto a la facultad de percepción como a la facultad de desear, así como a la capacidad de sentir placer y displacer. Así, reconoce también la capacidad de arbitrariedad y elección del animal (arbitrium brutum), aunque esté fijada por instintos innatos.[60] Sin embargo, la psicología de Kant no se inscribe en una ontología de lo viviente.
Eben darin besteht das Projekt der romantischen und idealistischen Naturphilosophie, v. a. bei F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel, in ihrem komplexen Wechselverhältnis zur Philosophie des Geistes. Im Rahmen eines ›Spinozismus der Freiheit‹ soll hier die Möglichkeit menschlichen Denkens und menschlichen freien Wollens innerhalb der allgemeinen Verfasstheit des Lebendigen gesucht werden. »Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt,	Éste es precisamente el proyecto de la filosofía natural romántica e idealista, especialmente en F. W. J. Schelling y G. W. F. Hegel, en su compleja interrelación con la filosofía del espíritu. En el marco de un «spinozismo de la libertad», debe buscarse aquí la posibilidad del pensamiento humano y del libre albedrío humano dentro de la constitución general de lo viviente. «La idea de hacer de la libertad lo único y el todo de la filosofía ha liberado a la mente

[53] Vgl. KrV, B 403.
[54] Vgl. Kant, Metaph. d. Sitten, A 5.
[59] Vgl. KrV, B 403.
[60] Vgl. Kant, Metaph. d. Sitten, A 5.

nicht bloß in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt«.[61]	humana en general, no sólo en relación consigo misma".[65]
Dabei dominieren anfangs platonische und neuplatonische Denkfiguren des Lebendigen als einer Emanation des Göttlichen, durchaus in Spannung zur spinozistisch-monistischen Gesamttendenz des Ansatzes.	Inicialmente dominan en el pensamiento platónico y neoplatónico las figuras de lo viviente como emanación de lo divino, en tensión con la tendencia general spinozista-monista del enfoque.
Später kommen, insbes. bei Hegel, immer stärker Gedankenfiguren der aristotelischen Metaphysik und Psychologie zur Geltung.	Más tarde, sobre todo en Hegel, pasan cada vez más a primer plano las figuras de pensamiento de la metafísica y la psicología aristotélicas.
»Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur. Sie die Substanz, [...] der passive Nous des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist.«[62]	«El alma no es sólo inmaterial en sí misma, sino la inmaterialidad general de la naturaleza. Es la sustancia, [...] el nous pasivo de Aristóteles, que es todo en cuanto posibilidad".[66]
Parallel dazu distanziert sich auch Schelling explizit von der neuplatonischen Auffassung des Verhältnisses von Geist und Natur, Kosmos und Leben.[63]	Paralelamente, Schelling también se distancia explícitamente de la visión neoplatónica de la relación entre espíritu y naturaleza, cosmos y vida.[67]
In der Auffassung menschlichen Selbstbewusstseins greifen beide wieder auf die augustinische Figur der Trinität zurück, die jetzt als formale Struktur	En la concepción de la autoconciencia humana, ambos vuelven a la figura agustiniana de la Trinidad, que ahora se interpreta

[61] Schelling 1997, 24.
[62] Hegel, Enz., § 389; vgl. auch Wolff 1992.
[63] Vgl. Schelling 1992, 151.
[65] Schelling 1997, 24.
[66] Hegel, Enz., § 389; vgl. auch Wolff 1992.
[67] Vgl. Schelling 1992, 151.

der Vernunft überhaupt gedeutet wird.[64]	como la estructura formal de la razón en general.[68]
Die idealistische Naturphilosophie radikalisierend argumentiert L. Feuerbach für die strikte Leibgebundenheit der Seele.[69]	Radicalizando la filosofía idealista de la naturaleza, L. Feuerbach defendió que el alma está estrictamente ligada al cuerpo.[70]
In der nachidealistischen, von Positivismus und Psychologismus gekennzeichneten Phase der Philosophie des 19. Jh. zeichnet sich eine paradoxe Entwicklung an, die bis heute anhält: Zum einen wird die Psychologie als Grundlagenwissenschaft der Philosophie und aller übrigen Wissenschaften angesehen, zum anderen wird der Begriff der Seele immer weniger verwendet.	En la fase post-idealista de la filosofía del siglo XIX, caracterizada por el positivismo y el psicologismo, se produjo un desarrollo paradójico que continúa hasta nuestros días: por un lado, la psicología se considera la ciencia básica de la filosofía y de todas las demás ciencias y, por otro, el concepto de alma se utiliza cada vez menos.
Seit dieser Zeit fungiert ›Seele‹ in der Psychologie nur noch als vages Titelwort für mentale Zustände und Kompetenzen, wohingegen der Schwerpunkt der Betrachtung auf Phänomenen des Bewusstseins liegt.	Desde entonces, el «alma» en psicología sólo ha funcionado como un vago título para designar estados mentales y competencias, mientras que el foco de observación se centra en los fenómenos de la conciencia.
Daran ändert auch der u. a. in der Nachfolge A. Schopenhauers von F. Nietzsche, W. Dilthey und H. Bergson vertretene Vitalismus nichts, und zwar weil Leben hier ohne zureichende naturphilosophische Fundierung	El vitalismo propugnado por F. Nietzsche, W. Dilthey y H. Bergson, entre otros, siguiendo la estela de A. Schopenhauer, no contribuye a cambiar esta situación, ya que se supone que la vida es una fuerza natural sin un

[64] Hegel, Enz., § 570; Schelling 1992, 151 f.
[68] Hegel, Enz., § 570; Schelling 1992, 151 f.
[69] Vgl. Feuerbach 1837.
[70] Vgl. Feuerbach 1837.

als Naturkraft vorausgesetzt wird, was letztlich zur philosophischen und wissenschaftlichen Diskreditierung des Vitalismus geführt hat.	fundamento suficiente en la filosofía natural, lo que en última instancia condujo al descrédito filosófico y científico del vitalismo.
Die Tendenz, auf ›Seele‹ als philosophischen Terminus zu verzichten, wird durch den Logischen Empirismus und die daraus hervorgehende Analytische Philosophie sowie durch die Phänomenologie in der Nachfolge E. Husserls ebenso verstärkt wie durch den Neukantianismus. G. Ryles Kritik eines vergegenständlichten Seele- und Geistbegriffs ist aber nicht so sehr ein Versuch, mentale Termini ganz auf Verhaltensbegriffe zu reduzieren, sondern v. a. eine Kritik der cartesischen Psychologie und ein Plädoyer für einen Kompetenzbegriff der Seele und des Geistes.[71]	La tendencia a abandonar el uso de «alma» como término filosófico se ve reforzada por el empirismo lógico y la filosofía analítica que surgió de él, así como por la fenomenología posterior a E. Husserl y por el neokantismo. La crítica de G. Ryle a un concepto objetivado de alma y espíritu no es tanto un intento de reducir los términos mentales enteramente a conceptos conductuales, sino más bien... a una crítica de la psicología cartesiana y una defensa de un concepto de competencia del alma y la mente.[72]
3 PHILOS. UND WISSENSCHAFTLICHE PROBLEMFELDER	***3 ÁREAS DE PROBLEMAS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS***
Der Begriff der Seele genießt gegenwärtig weder in der Philosophie des Geistes und der Psychologie noch in der Philosophie der Biologie besondere Aufmerksamkeit.	El concepto de alma no goza actualmente de especial atención ni en la filosofía de la mente y la psicología ni en la filosofía de la biología.

[71] Vgl. Ryle 1949.
[72] Vgl. Ryle 1949.

Daraus ergibt sich der spezielle Zuschnitt der dort geführten Debatten. So wird in der Philosophie des Geistes das Leib-Seele-Problem als Problem des Verhältnisses von Gehirn und Bewusstsein diskutiert, wobei das Gehirn in erster Linie als materielles Objekt aufgefasst wird und nicht so sehr als Organ, d. h. als Teil eines lebendigen Organismus. Bezogen auf das angemessene Verständnis menschlichen Bewusstseins gibt es hier ein noch immer weitgehend übersehenes Leben-Geist-Problem und nicht nur das in der Nachfolge Descartes' diskutierte Leib-Seele-Problems.	Esto explica la naturaleza especial de los debates que allí se llevan a cabo. En la filosofía de la mente, por ejemplo, el problema mente-cuerpo se discute como un problema de la relación entre cerebro y conciencia, en el que el cerebro se entiende principalmente como un objeto material y no tanto como un órgano, es decir, como parte de un organismo vivo. En relación con la comprensión adecuada de la conciencia humana, existe un problema vida-mente que todavía se pasa por alto en gran medida, y no sólo el problema cuerpo-mente debatido a raíz de Descartes.
Das zeigt sich bereits an dem von C. D. Broad ins Spiel gebrachten Begriffs der Emergenz[73] sowie dem damit konkurrierenden, aus der Scholastik stammenden Begriff der Supervenienz. Denn ganz gleich ob man wie ein Emergentist des Mentalen behauptet, dass mentale Zustände und Phänomene mit Hirnprozessen und zerebralen Phänomenen korreliert sind, ohne auf sie reduzibel zu sein, oder ob man als Supervenienztheoretiker die strikt einseitige Abhängigkeit mentaler	Esto ya puede verse en el concepto de emergencia[76] introducido por C. D. Broad y el concepto competidor de superveniencia, que tiene su origen en la escolástica. Pues independientemente de si se afirma, como emergente de lo mental, que los estados y fenómenos mentales están correlacionados con los procesos cerebrales y los fenómenos cerebrales sin ser reducibles a ellos, o si se postula, como teórico de la superveniencia, la

[73] Vgl. Broad 1925, 61.
[76] Vgl. Broad 1925, 61.

Zustände von Hirnzuständen postuliert – der Unterschied ist der Sache nach nicht groß, so lange das Verständnis organischer und hirnphysiologischer Strukturen, Zustände und Vorgänge mechanistisch oder kybernetisch bleibt.	dependencia estrictamente unilateral de los estados mentales con respecto a los estados cerebrales - la diferencia no es grande mientras la comprensión de las estructuras, estados y procesos orgánicos y cerebrofisiológicos siga siendo mecanicista o cibernética.
Das Gleiche gilt für die sog. Identitätstheorie (›Mentale Zustände sind Hirnzustände‹) und für sog. funktionalistische Theorien des Mentalen (›Mentale Zustände sind funktional bestimmt und multipel realisierbar‹).[74]	Lo mismo se aplica a la llamada teoría de la identidad («los estados mentales son estados cerebrales») y a las llamadas teorías funcionalistas de lo mental («los estados mentales están determinados funcionalmente y son realizables de forma múltiple»).[77]
Dass es sich so verhält, wird allerdings so lange nicht gut sichtbar, wie die Proponenten in dieser Debatte sich auf die logisch-technischen Aspekte der präzisen Formulierung ihrer These konzentrieren.	Sin embargo, el hecho de que esto sea así no resulta evidente mientras los defensores de este debate se concentren en los aspectos lógico-técnicos de la formulación precisa de su tesis.
Es hilft aber auch nicht weiter, das Leib-Seele-Problem in der Nachfolge W. Diltheys oder G. H. von Wrights zu einem rein methodischen Gegensatz zwischen dem naturwissenschaftlichen Erklären und dem geisteswissenschaftlichen Verstehen von Handlungen umzudeklarieren.[75]	Sin embargo, tampoco ayuda redefinir el problema mente-cuerpo en la estela de W. Dilthey o G. H. von Wright como una oposición puramente metodológica entre la explicación científica y la comprensión humanística de las acciones.[78]

[74] Vgl. Dennett 1969, IV; Dennett 1993.
[75] Vgl. von Wright 1974.
[77] Vgl. Dennett 1969, IV; Dennett 1993.
[78] Vgl. von Wright 1974.

Mangelnde Reflexion des Seelebegriffs durchzieht auch die Detaildebatten, etwa um das Verhältnis von Geist und Intentionalität, um Qualia, den kognitiven Gehalt von Gefühlen, Affekten und Stimmungen, den Zusammenhang zwischen kognitiven und volitiven Vermögen oder die Struktur praktischer Intentionalität.	La falta de reflexión sobre el concepto de alma también permea los debates detallados, por ejemplo, sobre la relación entre mente e intencionalidad, los qualia, el contenido cognitivo de los sentimientos, afectos y estados de ánimo, la conexión entre facultades cognitivas y volitivas o la estructura de la intencionalidad práctica.
So verkennen funktionalistische Theorien der Intentionalität wie diejenige D. Dennetts die Rolle von intentionaler Gerichtetheit, also von Aufmerksamkeit, Wahrnehmung und Begehren, für den gesamten Lebensvollzug von Selbstbewegern, also von Tieren im Unterschied zu Pflanzen.	Así, las teorías funcionalistas de la intencionalidad como la de D. Dennett no reconocen el papel de la direccionalidad intencional, es decir, de la atención, la percepción y el deseo, para todo el proceso vital de los que se mueven por sí mismos, es decir, de los animales a diferencia de las plantas.
Ansonsten würde er technischen Geräten wie Thermostaten und Robotern keine Intentionalität zuschreiben.[79]	De lo contrario, no atribuiría intencionalidad a dispositivos técnicos como termostatos y robots.[81]
Der methodisch leitende ›Naturalismus‹ nimmt hier den Naturbegriff nicht ernst genug.	El «naturalismo» metodológicamente dominante no se toma aquí suficientemente en serio el concepto de naturaleza.
Auch die für die Qualia-Debatte so zentrale Frage, wie bestimmte mentale Zustände ›sich anfühlen‹, wie es z. B. ist, eine Fledermaus zu sein[80], hat solange	Incluso la cuestión de cómo se «sienten» determinados estados mentales, como qué se siente al ser un murciélago[82], tan central en el debate sobre los qualia, no tiene un

[79] Vgl. Dennett 1993, Kap. 13.
[80] Vgl. Nagel 1974.
[81] Vgl. Dennett 1993, Kap. 13.
[82] Vgl. Nagel 1974.

noch keinen klaren Sinn, wie der Sitz ›des Subjektiven‹ im Lebensprozess intentionaler Wesen nicht hinreichend bedacht wird.	significado claro mientras no se considere suficientemente la ubicación de «lo subjetivo» en el proceso vital de los seres intencionales.
Gleiches gilt für die Philosophie der Gefühle, auch wenn die neuere Phänomenologie sich um eine Klärung der Rolle von Gefühlen zumindest für den menschlichen Lebensvollzug bemüht.[83] Was den Zusammenhang von Kognition und Volition, theoretischer und praktischer Intentionalität, Erkennen und Wollen angeht, so würde die Rede von der mentalen Verursachung von Körperbewegungen, wie sie nicht zuletzt bei D. Davidson vorkommt[84], viel vom Eindruck des Mystischen verlieren, wenn Körperbewegungen ihrerseits als Lebensregungen und die mentale Verursachung als seelisches Phänomen verstanden würde. Denn so ließe sich der Eindruck vermeiden, dass hier Ursache und Wirkung über eine an sich unüberbrückbare ontologische Kluft zwischen dem Physisch-Materiellen und dem Mentalen miteinander verknüpft würden.	Lo mismo cabe decir de la filosofía de los sentimientos, aunque la fenomenología más reciente se esfuerce por aclarar el papel de los sentimientos, al menos para la vida humana.[85] En cuanto a la conexión entre cognición y volición, intencionalidad teórica y práctica, cognición y volición, el discurso sobre la causación mental de los movimientos corporales, tal como aparece también en D. Davidson[86], perdería gran parte de su impresión de misticismo si los movimientos corporales se entendieran como movimientos vitales y la causación mental como un fenómeno mental. Así se evitaría la impresión de que la causa y el efecto se vinculan aquí a través de un abismo ontológico entre lo físico-material y lo mental, que en sí mismo no puede salvarse.

[83] Vgl. Schmitz 2007; Demmerling, Landweer 2007.
[84] Vgl. Davidson 2001, 63 f.
[85] Vgl. Schmitz 2007; Demmerling, Landweer 2007.
[86] Vgl. Davidson 2001, 63 f.

Was diese Kluft immer schon überbrückt, ist die Seele, weswegen dort, wo Leben ist, der Gegensatz faktisch bereits überwunden ist. Zugleich kann so das ontische Missverständnis der Rede vom Willen als einem womöglich im Gehirn lokalisierbaren Impulsgeber vermieden werden. Das zu sagen heißt umgekehrt nicht, einer materialistischen Reduktion des Geistigen und der Seele auf das Physisch-Materielle das Wort zu reden.	Lo que siempre salva este abismo es el alma, por lo que allí donde hay vida, la oposición ya está de hecho superada. Al mismo tiempo, se puede evitar el malentendido óntico de hablar de la voluntad como un generador de impulsos que posiblemente pueda localizarse en el cerebro. A la inversa, decir esto no significa hablar a favor de una reducción materialista de lo espiritual y del alma a lo físico-material.
Auch die in der Philosophie der Biologie und der Bioethik verbreitete Rede vom ›Geist der Tiere‹ stellt eine irreführende Kompensation des fehlenden Seelebegriffs in der Philosophie der Gegenwart dar.[87] Denn hier werden die ontologischen Differenzen zwischen Seele, Intentionalität, Vernunft und Geist eingeebnet, die zu beachten sind, wenn es um ein differenzielles Verständnis der Seelevermögen von Pflanzen, Tieren und Menschen einerseits und der höherstufigen intentionalen, perzeptiven, intellektuellen und volitionalen	El discurso generalizado sobre el «espíritu de los animales» en la filosofía de la biología y la bioética también representa una compensación engañosa de la falta del concepto de alma en la filosofía contemporánea.[92] Pues aquí se nivelan las diferencias ontológicas entre alma, intencionalidad, razón y espíritu, que deben tenerse en cuenta a la hora de comprender de forma diferenciada las facultades anímicas de plantas, animales y seres humanos, por un lado, y las competencias intencionales, perceptivas, intelectuales y volitivas de nivel superior de los

[87] Vgl. Perler/Wild 2005.
[92] Vgl. Perler/Wild 2005.

Kompetenzen des Menschen im Unterschied zum Tier sowie der höheren Tiere gegenüber den niederen Spezies geht. Ein gehaltvoller Begriff der Seele erlaubt beides, Gemeinsamkeit und Differenz angemessen zu artikulieren. Diese begrifflichen Unterschiede werden im philosophischen Diskurs allerdings häufig mit empirischen verwechselt. Bislang konnten deshalb Biologie und Philosophie weder an den sog. Neovitalismus H. Drieschs[88] und seiner Schule noch an die Überlegungen zur Ontologie des Lebendigen und der Seele bei M. Scheler[89] und H. Plessner[90] anknüpfen.[91]	seres humanos frente a los animales y de los animales superiores frente a las especies inferiores, por otro. Un concepto significativo del alma permite articular adecuadamente tanto lo común como lo diferente. Sin embargo, estas diferencias conceptuales se confunden a menudo con diferencias empíricas en el discurso filosófico. Por esta razón, la biología y la filosofía no han podido basarse[93] hasta ahora en el llamado neovitalismo de H. Driesch[94] y su escuela, ni en las reflexiones sobre la ontología de lo viviente y el alma de M. Scheler[95] y H. Plessner[96].
Ein für die Philosophie der Biologie äußerst fruchtbarer Gedanke ist die aristotelische Doktrin, dass das Leben die Seinsweise des Lebendigen ist (›*Vivere viventibus est esse*‹), die Platons entsprechende Überlegungen zum Begriff der Seele	Una idea extremadamente fructífera para la filosofía de la biología es la doctrina aristotélica de que la vida es el modo de ser de lo viviente ('*Vivere viventibus est esse*'), que desarrolla de forma reconocible las correspondientes reflexiones de Platón sobre el concepto de alma del Fedón[98].

[88] Vgl. Driesch 1935.
[89] Vgl. Scheler 2005.
[90] Vgl. Plessner 1928.
[91] Vgl. Fischer 2008.
[93] Vgl. Fischer 2008.
[94] Vgl. Driesch 1935.
[95] Vgl. Scheler 2005.
[96] Vgl. Plessner 1928.
[98] De An., 415 b; STh I, q. 18, a. 2.

aus dem *Phaidon* erkennbar weiterentwickelt.[97]	
Sie besagt nicht nur, dass Leben mehr und anderes ist als eine einfache oder komplexe Eigenschaft eines Teils der natürlichen Objekte, nämlich eine eigene Seins- und Existenzweise.	No sólo afirma que la vida es más y diferente que una propiedad simple o compleja de una parte de los objetos naturales, a saber, su propio modo de ser y existir.
Sie besagt obendrein, dass die Begriffe des Lebens und der Seele nicht voneinander getrennt werden können.	También afirma que los conceptos de vida y alma no pueden separarse el uno del otro.
Wer also kein zureichendes Verständnis des einen hat, kann auch den anderen nicht wirklich verstehen.	Por tanto, si no se comprende suficientemente uno, no se puede comprender realmente el otro.
Dieser Gedanke wirft ferner ein Licht auf das theoretische Problem der Entstehung des Lebens, welches außerhalb der explanativen Reichweite der Evolutionstheorie liegt.	Esta idea también arroja luz sobre el problema teórico del origen de la vida, que queda fuera del ámbito explicativo de la teoría de la evolución.
Denn diese bemüht sich um eine Erklärung für die Entstehung neuer Lebensformen, setzt die Existenz von Leben als solchem aber voraus.	En efecto, esta teoría trata de explicar la aparición de nuevas formas de vida, pero presupone la existencia de la vida como tal.
Für die Philosophie der Psychologie bedeutet das auch, dass sie ›Seele‹ nicht mehr lediglich als vagen oder summarischen Dispositionsbegriff oder als bloßes Titelwort behandeln kann.	Para la filosofía de la psicología, esto también significa que ya no puede tratar el «alma» meramente como un concepto vago o sumario de disposición o como una mera palabra de título.
Denn ohne einen hinreichend deutlichen Verständnis dieses Begriffs zerfallen ihr die	Pues sin una comprensión suficientemente clara de este concepto, los fenómenos

[97] De An., 415 b; STh I, q. 18, a. 2.

psychischen Phänomene und verlieren ihren phänomenal nicht zu bestreitenden Zusammenhang.	psíquicos se desintegran y pierden su conexión fenoménicamente innegable.
Das gilt insbes. für das philosophische Problem des theoretischen und praktischen Selbstbewusstseins[99] sowie der Individualität[100] und Personalität.[101]	Esto se aplica en particular al problema filosófico de la autoconciencia teórica y práctica[102], así como a la individualidad[103] y la persona.[104]
Denn Selbstbewusstsein ruht auf dem Fundament einer basaleren Intentionalität und Weltzugewandtheit, wie die phänomenologische Tradition immer betont hat, ohne aber darauf reduzierbar zu sein.	Pues la autoconciencia descansa sobre el fundamento de una intencionalidad y mundanidad más basales, como siempre ha subrayado la tradición fenomenológica, pero sin ser reducible a ellas.
Individualität kann nur ein leiblich verfasstes Lebewesen aufweisen, weil nur der Leib ein Lebewesen individuieren kann, was umgekehrt aber nicht bedeutet, dass Leiblichkeit hinreichend für Individualität im emphatischen Sinn wäre.	La individualidad sólo puede ser exhibida por un ser vivo corporalmente constituido, porque sólo el cuerpo puede individuar a un ser vivo, lo que a la inversa no significa que la corporeidad sea suficiente para la individualidad en sentido enfático.
Ohne Seelebegriff ist schließlich auch Personalität nicht verständlich, weil der Begriff der Person wesentlich an Begriff und Einheit der Seele gebunden ist.	Por último, sin el concepto de alma, la persona también es incomprensible, porque el concepto de persona está esencialmente ligado al concepto y a la unidad del alma.
Denn nur was lebendig, also beseelt ist, kann ein Vernunftwesen und damit Person sein.	Pues sólo lo que está vivo, es decir, animado, puede ser un ser racional y, por tanto, una persona.

[99] Vgl. Sturma 1997.
[100] Vgl. Gerhardt 2000.
[101] Vgl. Kannetzky/Tegtmeyer 2007.
[102] Vgl. Sturma 1997.
[103] Vgl. Gerhardt 2000.
[104] Vgl. Kannetzky/Tegtmeyer 2007.

Zumindest in historischer Perspektive hat die Philosophie auch die Aufgabe, sich ihrer eigenen Tradition zu vergewissern, indem sie sich bemüht, die klassische Debatte über die Natur und die (Un-) Sterblichkeit der Seele von Platon und Aristoteles bis zu Hegel und Schelling zu rekonstruieren und zu verstehen.	Al menos desde una perspectiva histórica, la filosofía también tiene la tarea de reafirmarse en su propia tradición esforzándose por reconstruir y comprender el debate clásico sobre la naturaleza y la (im)mortalidad del alma desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Schelling.
Denn Hauptkennzeichen dieser Debatte ist, dass sie nicht als Streit um bloße Meinungs- und Glaubensfragen ausgetragen wird, sondern als diskursive, argumentative Auseinandersetzung.	La principal característica de este debate es que no se lleva a cabo como una disputa sobre meras cuestiones de opinión y creencia, sino como una discusión discursiva y argumentativa.
Dieses Niveau wird unterboten, wenn man sich der Debatte mit dem bloßen Verweis auf womöglich abweichende oder nicht zur Diskussion zu stellende ›Grundüberzeugungen‹ oder ›Grundannahmen‹ entzieht.	Este nivel se ve socavado si se evita el debate refiriéndose simplemente a «convicciones básicas» o «supuestos básicos» que pueden diferir o no están abiertos a discusión.
Dementsprechend wäre zu überlegen, ob eine rein ethische, ›kantianische‹ Deutung der platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele kohärent sein kann.[105]	En consecuencia, habría que plantearse si una interpretación puramente ética y «kantiana» de la doctrina platónica de la inmortalidad del alma puede ser coherente.[106]
Dieser zufolge bestünde die Unsterblichkeit der Seele in nichts anderem als in der Güte und seelischen Vortrefflichkeit der Person, welche sich auf diese	Según esto, la inmortalidad del alma no consistiría en otra cosa que en la bondad y excelencia espiritual de la persona, que de este modo se gana una buena

[105] Vgl. Stekeler-Weithofer 2006, 101 f., 232.
[106] Vgl. Stekeler-Weithofer 2006, 101 f., 232.

Weise eine dauerhaft gute Nachrede verdient, im Kontrast zum ›vollendet Ungerechten‹, dem Heuchler, der aufgrund geschickter Verstellung die dauerhafte faktische Wertschätzung seiner Mitmenschen genießt, ohne sie zu verdienen.[107]	reputación duradera, en contraste con el «perfectamente injusto», el hipócrita, que goza de la estima fáctica duradera de sus semejantes debido a un hábil disimulo sin merecerla.[108]
Bedarf eine solche Interpretation aber nicht doch einer zumindest minimalen ontologischen Stütze?	Pero, ¿no requiere tal interpretación al menos un mínimo apoyo ontológico?
Muss der Unsterblichkeitsgedanke nicht ohne ein solches sachliches Fundament seine immense und schwer bestreitbare ethisch orientierende Kraft verlieren und zu einer bloß erbaulichen Fiktion herabsinken?	Sin tal fundamento fáctico, ¿no debe la idea de inmortalidad perder su inmenso y difícilmente discutible poder orientador ético y degenerar en una ficción meramente edificante?
Das wirft wiederum die Frage auf, wie ein solches Fundament kohärent und philosophisch redlich gedacht werden kann.	Esto plantea a su vez la cuestión de cómo puede concebirse tal fundamento de forma coherente y filosóficamente honesta.
Von ebenso großem Interesse wäre eine Rekonstruktion des Streites zwischen averroistischen und thomistischen Interpretationen der aristotelischen Unsterblichkeitslehre.	Una reconstrucción de la disputa entre las interpretaciones averroísta y tomista de la doctrina de la inmortalidad de Aristóteles sería igualmente de gran interés.
Dazu bedürfte es nicht zuletzt einer Erneuerung der philosophischen Reflexion der	Para ello sería necesario, entre otras cosas, renovar la reflexión filosófica sobre los conceptos de lo infinito y lo eterno.

[107] Vgl. Politeia II.
[108] Vgl. Politeia II.

Begriffe des Unendlichen und Ewigen.	

BIBLIOGRAPHIE	BIBLIOGRAFÍA
Aristoteles, 1995, De Anima. [De An.] Übers. v. H. Seidl, Hamburg.	Aristóteles, 1995, De Anima. [De An.] Trad. de H. Seidl, Hamburgo.
Aristoteles, 1989, Metaphysik [Met.]. Übers. v. H. Bonitz, Hamburg.	Aristóteles, 1989, Metafísica [Met.] Traducción de H. Bonitz, Hamburgo.
Aristoteles, ^{2}2007, Nikomachische Ethik [NE]. Übers. v.O. Gigon, Düsseldorf.	Aristóteles, ^{2}2007, Ética a Nicómaco [NE]. Trad. por O. Gigon, Düsseldorf.
Augustinus, 2003, De Trinitate. Hg. u. übers. v. J. Kreuzer, Hamburg.	San Agustín, 2003, De Trinitate. Ed. y trad. por J. Kreuzer, Hamburgo.
Boëthius, 2002, Trost der Philosophie. Übers. v. E. Gegenschatz/O. Gigon, Düsseldorf.	Boecio, 2002, Consolación filosófica. Traducción de E. Gegenschatz/O. Gigon, Düsseldorf. Gigon, Düsseldorf.
Broad, C. D., 1925, The Mind and Its Place in Nature. London.	Broad, C. D., 1925, La mente y su lugar en la naturaleza. Londres.
Davidson, D., ^{2}2001, Essays on Actions and Events. Oxford.	Davidson, D., ^{2}2001, Ensayos sobre acciones y acontecimientos. Oxford.
Demmerling, C./Landweer, H., 2007, Philosophie der Gefühle. Stuttgart/Weimar.	Demmerling, C./Landweer, H., 2007, Filosofía de las emociones. Stuttgart/Weimar.
Dennett, D. C., 1969, Content and Consciousness. London.	Dennett, D. C., 1969, Contenido y conciencia. London.
Dennett, D. C. 1993, Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambridge, Mass.	Dennett, D. C. 1993, Tormentas cerebrales. Ensayos filosóficos sobre mente y

	psicología. Cambridge, Mass.
Descartes, R., 1984, Die Leidenschaften der Seele. Übers. v. K. Hammacher, Hamburg.	Descartes, R., 1984, Las pasiones del alma. Traducción de K. Hammacher, Hamburgo.
Descartes, R., 1994, Meditationen über die Grundlagen der Philos. [Med.] Übers. v. A. Buchenau, Hamburg.	Descartes, R., 1994, Meditaciones sobre los fundamentos de la filosofía. [Traducción de A. Buchenau, Hamburgo.
Driesch, H., 1935, Die Maschine und der Organismus. Leipzig.	Driesch, H., 1935, La máquina y el organismo. Leipzig.
Epikur, 1977, Brief an Herodotos. In: F. Jürß/R. Müller/E. G. Schmidt (Hg.), Griechische Atomisten, Leipzig.	Epicuro, 1977, Carta a Heródoto. En: F. Jürß/R. Müller/E. G. Schmidt (eds.), Los atomistas griegos, Leipzig.
Feuerbach, L., 1837, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitzschen Philosophie, Ansbach.	Feuerbach, L., 1837, Presentación, desarrollo y crítica de la filosofía de Leibnitz, Ansbach.
Fischer, J., 2008, Philosophische Anthropologie, Freiburg.	Fischer, J., 2008, Antropología filosófica, Friburgo.
Geach, P. T., 1969, God and the Soul, South Bend.	Geach, P. T., 1969, Dios y el alma, South Bend.
Gerhardt, V., 2000, Individualität. München.	Gerhardt, V., 2000, Individualidad. Múnich.
G. W. F. Hegel, 1992, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. GW, Bd. 20, hg. v. W. Bonsiepen/H. C. Lucas, Hamburg.	G. W. F. Hegel, 1992, La Enciclopedia de las ciencias filosóficas en los Fundamentos. GW, vol. 20, ed. por W. Bonsiepen/H. C. Lucas, Hamburgo.
Hume, D., 1978, A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge/P. H. Nidditch, Oxford.	Hume, D., 1978, Un tratado sobre la naturaleza humana, ed. L. A. Selby-Bigge/P. H. Nidditch, Oxford.

Ibn Ruschd (Averroes) 2008, Über den Intellekt. Übers. v. D. Wirmer, Freiburg.	Ibn Ruschd (Averroes) 2008, Sobre el intelecto. Traducción de D. Wirmer, Friburgo.
Ibn Sina (Avicenna), 2005, The Metaphysics of The Healing. Übers. v. M. E. Marmura, Provo.	Ibn Sina (Avicena), 2005, La metafísica de la curación. Traducción de M. E. Marmura, Provo.
Johannes Duns Scotus, 2000, Über die Erkennbarkeit Gottes. [Ordinatio] Übers. v. H. Kraml/ G. Leibold/V. Richter, Hamburg.	Johannes Duns Scotus, 2000, Sobre la reconocibilidad de Dios. [Ordinatio] Trad. por H. Kraml/ G. Leibold/V. Richter, Hamburgo.
Kannetzky, F./Tegtmeyer, H. (Hg.), 2007, Personalität. Leipzig.	Kannetzky, F./Tegtmeyer, H. (eds.), 2007, Personalidad. Leipzig.
Leibniz, G. W., ^{2}1982, Vernunftprinzipien der Natur und Gnade. Monadologie. Übers. v. A. Buchenau, Hamburg.	Leibniz, G. W., ^{2}1982, Principios básicos de la naturaleza y la gracia. Monadología. Traducción de A. Buchenau, Hamburgo.
Locke, J., 41988, Versuch über den menschlichen Verstand. Übers. v. C. Winckler, Hamburg.	Locke, J., 41988, Ensayo sobre la mente humana. Traducción de C. Winckler, Hamburgo.
Nagel, T., 1974, What Is It Like to Be A Bat? In: Philos. Rev. 83.	Nagel, T., 1974, ¿ Qué significa ser un murciélago? En: Philos. Rev. 83.
Perler, D./Wild, M. (Hg.), 32005, Der Geist der Tiere, Fft./M.	Perler, D./Wild, M. (eds.), 32005, La mente de los animales, Fft./M.
Platon, 1922-23, Phaidon, Phaidros, Politeia. In: Sämtl. Dialoge, übers. v. O. Apelt, Hamburg.	Platón, 1922-23, Fedón, Fedro, República. En: Diálogos completos, trad. por O. Apelt, Hamburgo.
Plessner, H., 1928, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin.	Plessner, H., 1928, Las partes del organismo y del ser humano. Berlín.

Ricken, F., et al., 1995, Seele. In: HWbPh, Bd. 9.	Ricken, F., et al, 1995, Alma. En: HWbPh, vol. 9.
Ryle, G., 1949, The Concept of Mind. London.	Ryle, G., 1949, El concepto de mente, Londres.
Scheler, M., [16]2005, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn.	Scheler, M., [16]2005, La posición del ser humano en el cosmos, Bonn.
Schelling, F. W. J., 1992, Urfassung der Philos. der Offenbarung. Hg. v. W. Ehrhardt, Hamburg.	Schelling, F. W. J., 1992, Sinopsis de la filosofía de la Revelación. Ed. por W. Ehrhardt, Hamburgo.
Schelling, F. W. J., 1997, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Hg. v. T. Buchheim, Hamburg.	Schelling, F. W. J., 1997, Investigaciones filosóficas sobre el sentido de la libertad humana y sus consecuencias. Ed. por T. Buchheim, Hamburgo.
Schmitz, H., 2007, Der Leib, der Raum und die Gefühle. Bielefeld.	Schmitz, H., 2007, «El cuerpo, el alma y los sentimientos». Bielefeld.
Stekeler- Weithofer, P., 2006, Philosophiegeschichte, Berlin/NY.	Stekeler- Weithofer, P., 2006, Historia de la filosofía, Berlín/NY.
Sturma, D., 1997, Philosophie der Person, Paderborn et al.	Sturma, D., 1997, Filosofía de la persona, Paderborn et al.
Thomas von Aquin, 1974, Summa contra gentiles [ScG], Darmstadt.	Tomás de Aquino, 1974, Summa contra gentiles [ScG], Darmstadt.
Thomas von Aquin, 1960, Summa Theologiae [STh], Madrid.	Santo Tomás de Aquino, 1960, Summa Theologiae [STh], Madrid.
Wolff, M., 1992, Das Körper- S.-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389. Fft./M.	Wolff, M., 1992, El problema del cuerpo y del alma. Comentario sobre Hegel,

	Enciclopedia (1830), § 389, Fft./M.
Wright, G. H. v., 1974, Erklären und Verstehen. Fft./M.	Wright, G. H. v., 1974, Entender y comprender. Fft./M.